



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Fenomenologiczne oraz funkcjonalistyczne konteksty codzienności a koncepcja kreatywności jednostki jako postulat edukacyjny w sytuacji zmiany społecznej

Author: Ewa Bielska

Citation style: Bielska Ewa. (2002). Fenomenologiczne oraz funkcjonalistyczne konteksty codzienności a koncepcja kreatywności jednostki jako postulat edukacyjny w sytuacji zmiany społecznej. W: A. Radziewicz-Winnicki, E. Bielska (red.), "Edukacja a życie codzienne. T. 1" (S. 67-81). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Ewa Bielska

Fenomenologiczne oraz funkcjonalistyczne konteksty codzienności a koncepcja kreatywności jednostki jako postulat edukacyjny w sytuacji zmiany społecznej

Wprowadzenie

Zdobywające sobie popularność idee badań opartych na paradygmacie jakościowym kierują uwagę eksploracyjną m.in. ku założeniom filozofii fenomenologicznej. Zasadza się ona na analizie jednostkowego bytu w jego swoistości, co implikuje specyficzne pojmowanie zdarzenia codziennego oraz wolności jednostki funkcjonującej w jego kontekście. Zwolennicy wskazanego ujęcia zakładają rezygnację z podporządkowania się teorii, określonej meta-narracji, jednakże nie wykluczając możliwości jej wyprowadzenia w dalszym etapie — jako wynik dokonania uogólnień. Swoistą teorią porządkującą wiedzę na temat rzeczywistości społecznej jest funkcjonalizm zakładający współdziałanie poszczególnych elementów na rzecz funkcjonowania systemu społecznego — zwrotnie zaś zakładający wzmacnianie przez system elementów konstruktywnych oraz wygaszanie elementów destruktywnych w obrębie systemu. Celem niniejszych eksploracji jest prezentacja charakterystycznego dla kondycji codzienności społeczeństw liberalnych imperatywu zachowań kreatywnych traktowanych jako przedmiot odbioru fenomenologicznego oraz jako element systemu społecznego.

Podstawowe założenia fenomenologii

Filozofia fenomenologiczna stanowi specyficzną podstawę metodologiczną w obrębie nauk społecznych, składając się na paradygmat należący do kategorii badań jakościowych. W swoich założeniach wskazują na specyficzne ujęcie świata — jako doświadczanego w sposób aprioryczny, wyabstrahowanego z fundamentalnych założeń teoretycznych, wskazując jednocześnie na naturę analizowanych zjawisk. Ich jakość określana jest za pośrednictwem tego, co postrzegane w doświadczeniu bezpośrednim jednostki, z kolei dotarcie do głębszych warstw znaczeniowych niejednokrotnie uznawane jest za niemożliwe (Husserl 1990). Poszukując poprzedzającej naukową tematyzację danej pierwotnej (uprzedniej wobec kategoryzacji), fenomenologia wskazuje na „podstawowy sposób bycia czy esencję świadomości tej danej”, czyli na świadomość, która nie ma charakterystyki „pochłaniania” czy też „zagarzania”, podporządkowania własnym koncepcjom świata, ale jest świadomością „wybuchającą ku światu”, będącą „niczym, jeśli nie jest stosunkiem do świata” (Lyotard 2000, s. 9—10). Fenomenologia w swoich założeniach traktowana bywa jako wyraz specyficznego sprzeciwu wobec zracjonalizowanej wizji rzeczywistości, „monokultury konstruktywnego myślenia i planowania”, modelu konstruktywnego uprzedmiotowienia, ujęcia redukcyjno-matematycznego (Cyrańska 2001, s. 32—33). Jest kierunkiem zakładającym swoisty powrót do przedmiotu poznania zakładającego konieczność powtórnego wglądu w jego charakterystyki, bez uprzedniego założenia dotyczących go danych teoretycznych, co zakłada swoistą postawę określaną jako „naiwność poznawcza”. Jak pisze Alfred Schütz, przytaczając prace Edmunda Husserla, fenomenologiczna refleksja dotycząca określonej rzeczywistości wymaga podjęcia aktu fenomenologicznej *epoché* lub fenomenologicznej redukcji transcendentalnej, „Musi pozbawić ten świat, który poprzednio, w nstawieniu naturalnym, uznawany był po prostu za istniejący, tego właśnie uznania i powrócić do żywego strumienia przeżyć tego świata.” (Schütz 1989, s. 112). Fenomenologia, koncentrując się na problematyce świata doświadczenia codziennego, zestawiana bywa z koncepcją *doxy* określającej aspekt wiary, mniemania. *Doxa* kojarzona jest z Platonowską koncepcją „życia w jaskini” oraz przeciwstawiana jest koncepcji naukowej i filozoficznej *episteme*, będąc postrzeganą jako milczący partner, a także jako jeszcze nieme doświadczenie (por. Waldenfels 1993). Własne „formy potwierdzania i standardy ścisłości” czerpie ona z praktyki życiowej i jej zadań, posiada także swoiste „pierwszeństwo wobec wiedzy naukowej”, stanowiąc podstawę konstrukcji teoretycznych, a także stanowi swoiste „remedium na kryzys nauk”, gdyż umożliwia „ponowne zakorzenienie w życiu wykorzenionej i wyzbytej

treści racjonalności” (Waldenfels 1993, s. 108). Z kolei według Jeana-François Lyotarda fenomenologia zakłada koncepcję podmiotu samotnego poddającego świat interpretacji, ugruntowującego jego sens we własnej świadomości, będącej „intencjonalnym skierowaniem czy też nadawaniem sensu” (Lyotard 2000, s. 47).

Jak wskazuje Bernhard Grathoff, „Charakterystyczny dla teraźniejszości europejskich, lecz także pozaeuropejskich społeczeństw jest proces, który Max Weber nazwał »odczarowaniem«, proces polegający na spowszednieniu wszystkiego, sprawiający, że poszukiwanie niecodzienności staje się nałogiem. Pociągają sensacje, egzotyka, dewiacje, rozkład, cuda [...]. Codziennność nie należy w końcu tylko do życia jako takiego, przenika wszystkie jego wymiary — naukę, sztukę, religię, których powołaniem jest przekraczanie codzienności.” (Waldenfels 1993, s. 106). Alfred Schütz zaś wskazywał na koncept przednaukowego świata przeżywanego jako na podstawa „sensu każdej nauki”, jednocześnie uznając, iż podlegał on przekształceniom w wyniku idealizacji oraz formalizacji związanej z rozwojem refleksji naukowej (Schütz 1989, s. 109).

Codziennność jako kategoria analityczna

Koncept „codzienności” traktowany jest w obrębie nauk społecznych w sposób dosyć niejednoznaczny. Niejednokrotnie utożsamiany bywa z fenomenologiczną koncepcją „świata przeżywanego”, bardziej adekwatnym jednak ujęciem wydaje się dokonanie rozdziału odpowiednio, do którego kategoria „świata przeżywanego” traktowana jest jako sfera wyrażająca fenomenologiczną egzystencję jednostki w rzeczywistości, „codziennność” z kolei określałaby konteksty, w obrębie których jednostka funkcjonuje, w tymże przypadku w obręb analiz włączone zostałyby problemy strukturalno-funkcjonalne środowiska bliskiego jednostce czasowo-przestrzennie (co w kontekście szeroko pojmowanych procesów globalizacji również okazuje się problemem szerokim i niejednoznacznym).

Celem uzasadnienia przytoczonego założenia konieczne wydaje się wskazanie kilku definicji określających koncept „codzienności”. Maria Szyszkowska wskazuje na wspomniany termin, określając go jako „obiekt” bezustannego doświadczenia, łączący uczestniczące w niej jednostki pomimo faktu, iż jest przez nie w inny sposób „odczuwany”, w zależności od indywidualnych dyspozycji (wrażliwości, uczuciowości, „intensywności przeżywania, od naszej indywidualności, umysłowości, tęsknot, nadziei, fantazji, wyobraźni, upodobań i skali wartości”). Percepcja codzienności uzależniona jest od doświadczeń

nabytych w toku egzystencji społecznej (zwłaszcza charakteru szeroko pojmowanych interakcji) (Szyszkowska 1985, s. 5—6). Przedstawiciele tzw. socjologii formalnej (określenie George'a Simmela) — do której Howard Schwartz i Jerry Jacobs zaliczają Ervinga Goffmana, Garfinkela, Alfreda Schütza — określają codzienność jako całokształt rzeczywistości doświadczanej w trakcie świadomej aktywności realizowanej w czasie doby („W czasie odzyskania świadomości z rana a przed wieczornym zaśnięciem”), zdaniem tychże autorów „Życie codzienne jest zbiorem okoliczności napotykanych przez niemalże wszystkich w codziennej egzystencji. Takie okoliczności włączają, aczkolwiek nie są do nich ograniczone, komunikację z innymi z użyciem wspólnego zestawu symboli, tworzenie sekwencji decyzji praktycznych dotyczących następstwa działań oraz stosowania jakiejkolwiek wiedzy posiadanej przez kogoś »dla radzenia sobie«” (Schwartz, Jacobs 1979, s. 180). Bernhard Waldenfels wskazuje na trzy sposoby pojmowania codzienności: określający to co zwyczajne, postrzegane w kategoriach utartego porządku; sfery tego co „konkretne, naoczne i uchwytnie”; oraz elementów rzeczywistości przeżywanych jako „zamknięte w sobie i skrepowane” — wyrażające ograniczenie szeroko pojmowanych aktywności do własnego środowiska podmiotu, najbliższych mu celów (Waldenfels 1993, s. 105—107). Z kolei — jak wskazuje Richard Grathoff w, jego zdaniem, nieostrej i niejasnej definicji — „codzienność” jest terminem określającym: „nieprzebrane bogactwo konkretnych, żywotnych doświadczeń opartych na przeżyciach osób działających”. Uczestnicy danej rzeczywistości w toku interakcji, odwoływania się do „nieobecnych Innych”, ukierunkowując się na stany przyszłe własnej egzystencji „poszukują [...] własnych orientacji i definiują swoją sytuację w historycznym i biograficznym zasobie społeczeństwa, które zawsze jest już dane.” (Grathoff 1989, s. 228). Odnajdywanie „swojego własnego świata” wymaga podejmowania się aktu konstrukcji sensów, „której rozumienie polega na analizie *konstytucji* sensów wstępnie danych” (Grathoff 1989, s. 428). Według cytowanego autora analogicznie „codzienność” oznacza: „[...] ów zawsze wstępnie dany konstrukt społeczny świata już wcześniej ukonstytuowany na różne sposoby, w jego zawsze konkretnej historii” (Grathoff 1989, s. 429). Określa ona zatem rzeczywistość „już daną”, „[...] jest światem ukonstytuowanym wcześniej w konstrukcjach społecznych (język, wiedza, struktura społeczna), który wyznacza specyficzne style przeżyciowego doświadczenia codzienności” (Grathoff 1989, s. 449). Z kolei, jak wskazuje Clovis R. Shepherd, wzorzec życia codziennego może być charakteryzowany odpowiednio do trzech różnych propozycji. Pierwsza z nich zakłada, iż osoba postrzega otaczający ją świat z osobistej perspektywy nie zaś z perspektywy ogólnej. Druga wskazuje, iż osoba jest ograniczona do rutynizowania świata wokół niej. Trzecia wskazuje, iż zaangażowana ona jest w proces typyfikacji dotyczący formowania zgeneralizowanych sądów dotyczących otaczają-

cego świata. Osobista perspektywa stanowi efekt relacji pomiędzy jednostką a życiem społecznym. Tworzy się w drodze jej kontaktów z grupami odniesienia, tj. członkowskimi (*membership groups*) i nieczłonkowskimi (*non-membership groups*), które nawiązują do kontaktu symbolicznego z określonym aspektem dorobku kulturowego; członkami grup, w których uczestniczy lub do których zamierza przystąpić, jak również współkreowana przez kontakt jednostki z symbolicznymi wytworami kulturowymi, gdzie nawiązuje do kontekstu historycznego (Shepherd 1964, s. 10—11). Fenomenologiczne stanowisko w definiowaniu codzienności zajmuje Maria Szyszkowska, wskazując, iż „W nadawaniu głębszego sensu własnej codzienności [...] pełnimy rolę stwarzającą. W tym procesie angażujemy emocje i wyobraźnię, tzw. zdrowy rozsądek nie powinien stanowić instancji odwoławczej. Nie możemy sobie pozwolić na oniesmielenie wobec jego racji.” (1985, s. 9). Dalej wskazuje na aspekt podmiotowy codzienności oraz dynamikę poddawania jej zmiennej interpretacji, pisze: „Codzienność, a raczej jej powidok w nas, ulega zmianom i rozwojowi, w miarę jak przekształcamy a nawet porzucamy nasze wczorajsze »ja«, podlegające rozwojowi. Jej obrazu w nas nie możemy konstruować dowolnie. Kąt widzenia zależy od nas samych, tj. od właściwości naszej struktury psychicznej” (Szyszkowska 1985, s. 8).

W kontekście nawiązania do powiązań życia codziennego z refleksją naukową „codzienność” określić można jako swoistą kategorię przednaukową, realizującą się w toku interakcji społecznej, wyabstrahowanej — jak wskazuje za Williamem E. Thomasem Erving Goffman — z „analiz statystycznych czy naukowych”, jest to natomiast kontekst, w obrębie którego działania realizowane są jako wypadkowa hipotez wyprowadzanych na podstawie uprzednich doświadczeń (Goffman 2000, s. 33). Rozwój wiedzy naukowej stanowi czynnik kształtujący treść codzienności, jednakże nie jest elementem wykorzystywanym przez jej uczestników w codziennych interakcjach (Locke 2001, s. 2). Jak wskazuje Jean-Francois Lyotard, „Zanim głos zabierze jakakolwiek nauka, to, o co tu chodzi [dotyczy poszukiwania prawdy — E. B.], jest nam uprzednio dane w biernym »przeświadczeniu« i to, co stanowi »ogólne, uprzednie i bierne datum wszelkiej czynności wydawania sądu«, zwane jest »światem«, »absolutnym i niezależnym substratem, w mocnym sensie absolutnej niezależności« [...]” (2000, s. 58).

Codziennność jako specyfika czasowo-przestrzenna

Analizowany koncept codzienności charakteryzuje się, na co wskazują liczne jego ujęcia teoretyczne, swoisty wymiar czasowo-przestrzenny. Maria

Szyszkowska wskazuje na codzienność jako kategorię wielowymiarową (1985, s. 5), poddawaną różnicowanym interpretacjom, implikującą istnienie pluralistycznych punktów odniesienia, z kolei funkcjonowanie w ich kategoriach uzależnione jest od dyspozycji podmiotu, jego świadomości, zdolności działania w sposób niekonwencjonalny. Kontekst czasowy codzienności eksponuje we własnej definicji terminu Roch Sulima, pisząc iż jest to „»teraz« z perspektywy najbliższej »przyszłości«”; codzienność jest jednocześnie kategorią ulotną, która „Natychmiast »rozpływa się« i »krzepnie« w mie, w tym, co »niewyraźalne«. Tylko w rzeczach i słowach, które nas otaczają »przebłyskują« jakieś codzienne »historie«” (Sulima 2000, s. 7). Małgorzata Dzięgielewska wskazuje na codzienność jako konstrukcję uniwersalną, która „jest wszędzie” — zarówno w przestrzeni materialnej i społecznej („w fabrykach, biurach, przy stole kuchennym i na meczu piłkarskim”), jak i w przestrzeni subiektywnej („zawiera się w naszych skrytych życzeniach i nadziejach”). Wskazuje na codzienność jako na centrum racjonalności życia społecznego, ale jednocześnie jako na kategorię marginalizowaną (Dzięgielewska 1996, s. 71). Schütz określa dzień codzienny jako „taki krąg, który jest dany ludziom jako bezpośrednia rzeczywistość” (Dzięgielewska 1996, s. 71), jednocześnie w ramach nastawienia życia codziennego świat jawi się jego uczestnikowi jako kontekst historyczny, już zorganizowany, istniejący przed jego pojawieniem się, a także zachowujący ciągłość w momencie nieistnienia danej jednostki. Zawiera przy tym w percepcji jednostki „trwałe, »obiektywne struktury«, z którymi trzeba się obchodzić w sposób odpowiadający naszym praktycznym celom, jeśli chcemy z powodzeniem urzeczywistnić nasze projekty działań” (Zimmerman, Pollner 1989, s. 350). Z kolei — jak wskazują, powołując się na Schütza, Howard Schwartz i Jenny Jacobs — „Życie codzienne charakteryzowane jest przez bardziej lub mniej stałą koordynację osobistego, wewnętrznego doświadczenia czasu z czasem zestandaryzowanym oraz pojmowaniem wyliczaniem czasu w społeczeństwie pojmowanym jako całość (*and temporal recognings of the society at large*). Czynione jest to w interesie wspólnego planowania interakcji oraz realizacji projektów.” (1979, s. 203—204). Brak koordynacji pomiędzy czasem „wewnętrznym” i „zewnętrznym” prowadził do funkcjonalnej niekompetencji w życiu codziennym. Z kolei przedstawiciele nurtu interakcjonistycznego w socjologii wskazują na codzienność jako zbiór „miejs” (*places*) umiejscowionych w społecznym czasie i przestrzeni, w obrębie których „realizowane jest” współistnienie grup ludzkich z otoczeniem, urzeczywistniane są poszczególne typy aktywności, istnieją problemy doświadczane przez uczestników (których wspólne przeżywanie stanowi czynnik scalający grupę). Analizy zorientowane są w tymże przypadku na sposobie percypowania świata przez uczestników danej grupy, co pozwala wykorzystać uzyskane w ten sposób dane w wyjaśnianiu ich

działań i zachodzących pomiędzy nimi interakcji (Schwartz, Jacobs 1979, s. 180). Maria Szyszkowska wskazuje na codzienność jako kategorię, której cechy tworzone są przez jej uczestników w toku życia społecznego (1985, s. 8).

Obiektywizm a subiektywizm poznania rzeczywistości

W ciągu ostatnich dekad w obrębie nauk społecznych zauważany jest trend zainteresowania kategoriami badań jakościowych implikujących u podstaw własnego paradygmatu elementy założeń fenomenologii czy hermeneutyki. W tymże też kontekście poprzez fakt współistnienia wspomnianego paradygmatu z założeniami nauki pojmowanej w kategoriach pozytywistycznych pojawiają się pytania koncentrujące się wokół problematyki obiektywności naukowej. Niniejsze refleksje okazują się istotne ze względu na częste umiejscawianie badań dotyczących zagadnień „codzienności”, „życia codziennego” czy też „świata przeżywanego” w obrębie założeń fenomenologii.

W ramach poszczególnych teorii socjologicznych stajemy wobec zróżnicowanych koncepcji obiektywności naukowej. Auguste Comte uznawał za element obiektywny istnienie tzw. praw naturalnych, Emile Durkheim wskazywał na możliwości badania faktów społecznych traktowanych jako przedmioty, a Vilfredo Pareto — na koncepcję faktów obiektywnych i subiektywnych, w której status obiektywności przypisywany był elementom niezależnym od woli jednostki ich stwierdzającej. U podstaw przyporządkowania określonych faktów społecznych do kategorii subiektywnych bądź obiektywnych leżą założenia dotyczące toku oraz mechanizmów ich powstawania, kształtowania się, umiejscowienia. Jerema Jakubowski, wskazując na obiektywistyczny punkt widzenia w nauce, pisze: „zakłada [on — E. B.] istnienie rzeczywistości społecznej zewnętrznej wobec jednostek” (Jakubowski 1998, s. 31). W tymże też przypadku uwaga badacza rzeczywistości nie zostaje skoncentrowana na przypadku wyrażającym pewną partykularność, swoistość, ale wskazuje na istotność struktur ponadindywidualnych oraz takich też systemów interakcyjnych, jak stwierdza autor: „Zadaniem nauki jest badanie tego, co ogólne, tzn. badanie owych trwałych struktur” (Jakubowski 1998, s. 31). Z kolei, jak w odniesieniu do perspektywy fenomenologicznej wskazuje Jean-François Lyotard, nie jest ona nurtem implikującym relatywizm, „[...] ponieważ relatywizm, na przykład psychologizm, właśnie nie potrafi wydobyć wartości rzeczywistości: redukuje to, co konieczne, do przypadkowości, sprowadza logiczną prawdziwość sądu do psychologicznej pewności doznawanej przez tego, kto sąd wydaje. Fenomenologia natomiast [...] wychodząc od praw-

dziwego sądu, chce zejść do poziomu tego, co jest efektywnie przeżywane przez wydającego sąd” (Lyotard 2000, s. 73—74). W tymże też ujęciu refleksja fenomenologiczna ukierunkowa jest na jak najwierniejsze opisanie faktu przeżycia (Lyotard 2000, s. 83). Czy też, jak wskazuje Józef Tischner, racjonalność (obiektywność) procesu poznania wspartego na założeniach fenomenologii polega na uznaniu badanego zjawiska jako zawierającego w sobie treści niechaotyczne i nieprzypadkowe; konieczne jednak jest wyabstrahowanie go z uprzednich założeń i poddanie analizie przez pryzmat „bezpośredniej intuicji jego istoty” (Tischner 1992, s. 46). Lyotard przeciwstawia podstawę poznania wspartego na paradygmacie fenomenologicznym poznaniu opierającemu się na empirycyzmie, zakładając, za Husserlem, iż wyprowadzanie wniosków oraz uogólnianie ich w formie praw nauki na podstawie obserwacji indukcyjnej jest aktem nieuzasadnionym. Wskazuje, iż „Hipoteza stałości, co do której empiryzm sądzi, że *znajduje* ją u kresu szeregu obserwacji, jest w rzeczywistości przez umysł *skonstruowana*, [...] nawet na podstawie jednej obserwacji”, a wyprowadzanie uogólnień na podstawie obserwacji znacznej liczby przypadków jest „idealizacyjną fikcją” (Lyotard 2000, s. 111—114). Lyotard przytacza opinię Husserla znajdującej zastosowanie w opracowaniach z zakresu badań wspartych na paradygmacie jakościowym, pisząc: „Obserwacja powinna być stale korygowana przez konstytucję istoty, gdyż w przeciwnym razie wyniki obserwacji są ślepe i wyzbyte wartości naukowej”¹. W tymże ujęciu zakłada się istotność zjawisk jednostkowych, specyficznych, w obrębie których istnieje jednak możliwość wyróżnienia elementów stałych stanowiących naturę rzeczy, jak pisze Lyotard: „[...] w centrum pytań, jakie socjolog czy psycholog kieruje pod adresem sfery psychicznej czy sfery społecznej, odkrywamy tezę o absolutnej oryginalnej modalności, a dotyczącą znaczenia badanego, indywidualnego bądź zbiorowego, zachowania” (Lyotard 2000, s. 116—118), wspomniane ustalenie sensu odbywa się jednak dopiero przez zrozumienie znaczenia danego faktu dla podmiotu funkcjonującego w jego kontekście.

Wśród przedstawicieli nauk społecznych istnieją zróżnicowane opinie dotyczące możliwości poznania świata społecznego, a tym samym wskazuje się na zróżnicowane kategorie metod badawczych. Z kolei przekonania o odpowiedniej metodzie poznania zakładają istnienie określonych, niezmiennych struktur, jak wskazują Don H. Zimmerman i Melvin Pollner: „Zajmowanie się odpowiedniością [procedur badawczych — E. B.] jest produktem ukrytej, fundamentalnej wiary, że przedmioty, do jakich badania te się odnoszą, cechuje określona struktura, którą można odsłonić dzięki skrupulatnemu wyborowi i zastosowaniu pewnej metody.” (1989, s. 346—347).

¹ Odnajdujemy w tymże stwierdzeniu bliskość koncepcji tzw. naiwności naukowej polegającej m.in. na rezygnacji badacza z przyjęcia postawy eksperta wobec badanego aspektu rzeczywistości.

Funkcjonalistyczna teoria działania

Talcott Parsons, którego teorie dotyczące społeczeństwa stanowią reprezentację kierunku strukturalizmu funkcjonalnego, przez pryzmat konstruktu idei założył, iż działanie jednostki podlega zasadom przynależnych do ekonomicznej zasady maksymalizacji zysku. Idee przynależne do kategorii idei egzystencjalnych², w których obrębie wyodrębnione zostały idee empiryczne i pozaempiryczne, dotyczą bytów oraz aspektów rzeczywistości należących do świata zewnętrznego wobec jednostki działającej, istniejących aktualnie, w przeszłości, bądź możliwych do urzeczywistnienia w przyszłości. Idee empiryczne dotyczą tych pojęć i twierdzeń, które są możliwe do określenia w drodze eksploracji doświadczalnych. Odpowiednio do nich działanie racjonalne stwierdzane jest wówczas, gdy podmiot działający, mając świadomość możliwości wyboru różnych metod rozwiązania zadania, wybiera tę, która obiektywnie okazuje się najskuteczniejsza (łącząca się z osiągnięciem maksymalnego zysku przy minimum kosztów). Jednocześnie u podstaw dokonywanego wyboru leży fakt posiadania przez jednostkę adekwatnego do zadania zakresu wiedzy, jak pisze Parsons: „[...] trafny wybór wymaga od aktora wiedzy o jego sytuacji, co obejmuje wiedzę o przypuszczalnych skutkach różnych możliwych alternatywnych sposobów zmiany tej sytuacji. Jednym z koniecznych warunków racjonalności działania jest, by wiedza ta była naukowo uzasadniona.” (1972, s. 7—8). Działanie w tymże kontekście uznaje się za zależne od zakresu posiadanej wiedzy empirycznej (wynikających z niej pojęć, twierdzeń oraz logicznych powiązań pomiędzy nimi). Niemniej istotne jest znaczenie idei pozaempirycznych stwierdzanych w przypadku określania charakterystyk przyjmowanych celów działania. Zarówno cele, jak i normy, którym podlega działanie, zawierają element poznawczy, element idei (Parsons 1972, s. 5—19). Funkcjonalizm traktuje aktywność jednostki jako efekt jej ustosunkowania (orientacji) wobec danej sytuacji (nie tylko społecznych, ale także pozaspołecznych elementów). Wskazane ustosunkowanie się zakłada zajęcie aktu selekcji, wyboru pomiędzy działaniami alternatywnymi, co jest możliwe przez dyskryminację poznawczą ukierunkowaną na podjęcie aktywności pozwalającej na zaspokojenie odczuwanych potrzeb; wskazana tendencja działań pozytywnych lub negatywnych wobec danego obiektu określana jest jako katetyczny model orientacji. Ewaluacja jest przy tym przeprowadzana odpowiednio do przewidywanych przyszłych konsekwencji działania, co implikuje konieczność dokonywania wyboru pomiędzy specyficznymi działaniami nagradzającymi jednostkę w danym momencie. Funkcjonalistyczna teoria

² Pozostałe dwie wyodrębnione przez Parsonsa kategorie to idee normatywne i wyobrazeniowe, jednakże ze względu na ich małą istotność dla prowadzonych analiz nie zostaną w niniejszym tekście szerzej opisane (zob. Parsons 1972, s. 6—7).

działania zakłada dynamikę analizowanego stanu, co wyrażane jest przez analizę aktywności w danym — czasowym i przestrzennym kontekście społecznym, uznając możliwość odmiennej definicji adekwatności działania w innym kontekście, jak piszą cytowani autorzy: „[...] kiedy opisujemy orientację działania w danym systemie, opisujemy stan systemu w danym momencie” (Parsons, Shils, Allport i in. 1962, s. 6). W ramach podporządkowanej funkcjonalno-strukturalnemu modelowi społeczeństwa teorii działania wyprowadzona została interesująca teoria osobowości definiowana jako: „[...] zorganizowany system orientacji i motywacji działania indywidualnego aktora” (Parsons, Shils, Allport i in. 1962, s. 7), gdzie orientacja działania oraz poprzedzający ją proces motywacyjny pojmowana jest jako system zróżnicowany oraz zintegrowany (Parsons, Shils, Allport i in. 1962, s. 4—6). Obowiązujące w społeczeństwie wzorce kulturowe mogą zostać zaangażowane w regulację działania na dwa sposoby: albo przez stanowienie sytuacji, w której jednostka działa (jak określają autorzy w tymże kontekście jest ona „aktorem”), albo przez fakt internalizacji ich zasad, stając się w ten sposób częścią osobowości. W tymże ostatnim przypadku szczególnie istotna okazuje się internalizacja orientacji na wartości (*value-orientation*) w efekcie złożenia się niektórych z nich na strukturę superego, a co za tym idzie — tworząc struktury odpowiadające zinstytucjonalizowanemu modelowi oczekiwania wobec ról społecznych (Parsons, Shils, Allport i in. 1962, s. 22).

Imperatyw kreatywności

W ciągu ostatniej dekady w wielu społeczeństwach zaobserwowano zjawisko tzw. zmiany instytucjonalnej (Morański 2000). Instytucja pojmowana jest w tymże przypadku jako kategoria normatywna kierująca wobec własnych uczestników określone postulaty działania. Odpowiednio do założeń teorii funkcjonalistycznych instytucje stanowią element znaczący strukturalnie, z kolei o znaczeniu wspomnianym nie decyduje się na podstawie odczuć subiektywnych, lecz „wyłącznie w oparciu o analizę struktury systemu społecznego” (Parsons 1972, s. 319). Zmiana społeczna jest procesem, w wyniku którego pojawiają się niejednakowe konteksty funkcjonowania dla poszczególnych członków społeczeństwa, pociąga za sobą m.in. zmiany w obrębie statusów i ról poszczególnych grup społecznych (Parsons 1972, s. 326). Refleksja klasyka socjologii niewątpliwie okazuje się obowiązująca w kontekstach społeczeństwa polskiego okresu ostatniej dekady, gdzie „większa część społeczeństwa polskiego wydaje się nadal przejawiać niepewność co do oceny dalszego własnego przekształcającego się statusu, pozostając *de facto* na

rozdrożu” (Radziewicz-Winnicki 2001, s. 28). Wspomniane procesy zachodzące m.in. w społeczeństwie polskim charakteryzują się asymilacją wzorców doktryny liberalnej oraz, ogólnie mówiąc, wyznaczników społeczeństwa demokratycznego, łącząc przy tym w obrębie aspektu kulturowego (zwłaszcza obyczajowego) trendy wczesnej nowoczesności, późnej nowoczesności oraz ogólnie mówiąc ponowoczesności (Ziółkowski 1999, s. 42–44). Witold Morawski wskazuje na trzy aspekty procesu realizowanego w kontekstach społeczeństwa polskiego, którymi są: instytucjonalizacja polityczna, wyrażająca się w dążeniu do liberalnej demokracji; instytucjonalizacja rynkowa, przyjmująca jako swoją podstawę dążenie do gospodarki rynkowo-prywatnej oraz instytucjonalizacja społeczno-kulturowa wskazująca na postulat kreowania społeczeństwa obywatelskiego (2000, s. 12). Z kolei, jak wskazuje Piotr Toba, „[...] pierwszoplanowym zadaniem transformacji jest nie tylko zerwanie z dawnym systemem — totalna dekomunizacja — ale przede wszystkim wkroczenie na ścieżkę nowoczesności w postaci budowy demokratycznego państwa prawa, otwartej gospodarki rynkowej, zaawansowanej technologii i społeczeństwa dobrobytu. W płaszczyźnie psychospołecznej transformacja jest przejściem od nieaktywnego kolektywnego *homo sovieticus* do przedsiębiorczego i aktywnego obywatela w swoim środowisku lokalnym, jak również w państwie” (2000, s. 19). Jednym z wyznaczników preferowanego działania w tychże kondycjach jest styl aktywności charakteryzującej się kreatywnością, otwartością intelektualną oraz elastycznością działania, określającą zdolność dostosowywania się do partykularnych okoliczności (Słomczyński, Mach 1996). Są to style działania stanowiące wyraz przystosowania do — jak to określa Przemysław Rotengruber — cech „eschatologicznych” kultury zachodniej, do których badacz zalicza powszechny dostatek, bezpieczeństwo, możliwość samorealizacji (2000, s. 10). Jak wskazuje Zygmunt Bauman w odniesieniu do doktryny kapitalistycznej, w jej kondycjach „jednostka stała się samotna wobec społeczeństwa i sama, własnym wysiłkiem, musiała wyrębać sobie w nim miejsce. W tych warunkach świadomość trwałości i niezmienności społecznej pozycji rozplynęła się, nie mogła już pełnić roli więzi psychicznej łączącej jednostkę ze społeczeństwem. Rolę tej więzi psychicznej zaczynała pełnić inna świadomość — że społeczeństwo jest terenem dla ujawnienia inicjatywy jednostek, że jest swoistym bankiem wypłacającym procenty za zysk i wysiłek, że jest wielkim magazynem możliwości, szans i perspektyw, z których każda jest dostępna dla każdego, kto ma dość siły, by ją zdobyć. [...] Człowiek pragnący przeskakiwać pozycje społeczne z raubrittera staje się bohaterem nowego społeczeństwa, z marginesu społecznego przenosi się do najgłówniejszego nurtu ekonomicznego i politycznego życia, z wroga społecznej struktury przekształca się w jej zasadniczy punkt i zarazem w jej najgorliwszego obrońcę.” (1960, s. 14–15). Jak wskazuje cytowany autor, w kontekstach społeczeństwa kapitalistycznego wysunięty zostaje po-

stulat ruchu, aktywności, ciągłej inicjatywy (Bauman 1960, s. 29). Początkowa euforia wywołana zmianami ukierunkowanymi na stworzenie w społeczeństwie kondycji demokratycznych oraz liberalnych przybierających wielkie tempo w latach osiemdziesiątych ustąpiły miejsca, jak zauważa Witold Morawski, „melancholii dnia codziennego w latach dziewięćdziesiątych”, co stanowiło efekt niemożności urzeczywistnienia w codzienności społecznej głoszonych haseł (Morawski 2000, s. 11). Jednocześnie specyficznego wymiaru w nowych kondycjach nabiera zjawisko marginalizacji, braku zdolności dostosowania do liberalnej rzeczywistości (zwłaszcza do jego ekonomicznych kontekstów), braku dyspozycji funkcjonowania w kontekście tzw. społeczeństwa ryzyka.

Kondycje zaawansowanego kapitalizmu wraz z implikującymi preferencje dla wzorców konsumpcjonizmu kondycjami późnego modernizmu bądź postmodernizmu implikują specyficzną pojmowaną przestrzeń czasową — jej doświadczania i wartościowania. Wskazywane jest zjawisko tzw. zanikania kalendarza, kolonizacji nocy (dotyczące odejścia od czasu wyznaczanego bądź rytmem przyrody, bądź w drugim przypadku społecznie wyznaczanego rytmu święta i dnia powszedniego), komercjalizacji przeszłości (znaczących zjawisk przeszłych w celach reklamowych i handlu) oraz hipertrofii teraźniejszości (wyrażająca się w masowej ekscytacji wydarzeniem aktualnym, a także pozbawieniem przestrzeni czasowej ciągłości, postrzeganie jej jako zbiór zdarzeń teraźniejszych), charakterystycznych dla etapu późnego kapitalizmu ostentacyjnej konsumpcji czasu pracy, inflacji wartości czasu bez pracy etc. (Hallaś 1999, s. 360—365; Tarkowska 1999, s. 343—359).

W obrębie zarysowanych kontekstów społecznych pojawia się niewątpliwie istotne wyzwanie dla instytucji edukacyjnych, dotyczące postulatu kształcenia jednostek aktywnych, kreatywnych, zdolnych dostosować się do zmiennych sytuacji (por. Puślecki 1999, s. 7, 11), co pociąga jednocześnie za sobą szereg problemów dotyczących możliwości urzeczywistniania preferowanego modelu. Według Talcotta Parsonsa prawidłowości zachowania ludzkiego zależą od struktury sił motywacyjnych oraz sytuacji działania, przy czym obydwa wspomniane elementy pozostają w relacji współzależności. Podobnie też jakość interesów grupowych stanowi funkcję struktury rzeczywistych sytuacji oraz wyobrażeń zogniskowanych wokół nich, sposobów postrzegania, interpretacji — jak pisze Parsons — „»definicji« tych sytuacji zinstytucjonalizowanych społecznie” (1972, s. 320—322). Marek Ziółkowski, nawiązując do koncepcji reprodukcji autorstwa Pierre’a Bourdieu, wskazuje na koncepcję interesów uznawanych przez jednostkę bądź grupę, interesów traktowanych jako efekt internalizacji habitusu — preferowanej przez grupy dominujące wersji rzeczywistości (Ziółkowski 2000, s. 68—69). W kontekście perspektywy fenomenologicznej świat życia codziennego konstruowany jest przez egzystujące w jego ramach jednostki, jak zauważa Jean-François Lyotard, „W rzeczy-

wistości podmiot postrzegający jest tym samym podmiotem, który konstruuje świat, w jakim jednocześnie jest zanurzony poprzez postrzeganie” (2000, s. 42). Rzeczywistość postrzegana jest w tymże ujęciu jako konstrukcja o źródłach podmiotowych, tworzona w wyniku działania egzystujących w jej obrębie jednostek i grup społecznych. Niewatpliwym wyzwaniem staje się w świetle zarysowanych faktów ukierunkowanie procesów kształcenia na promowanie wzorców podmiotowości (jakże istotnych w obrębie społeczeństwa demokratycznego, a przy tym preferującego liberalny tryb funkcjonowania gospodarczego), co pociąga za sobą niewątpliwą konieczność podejmowania refleksji nad jakością środowisk wychowawczych kształtowanych w obrębie instytucji szkolnych, zwłaszcza ich aspektów interakcyjnych, stwarzanie szans awansu społecznego (rozwiązywanie problemów tzw. reprodukcji wzorców kulturowych), kształtowanie kompetencji współpracy pomiędzy podmiotami społecznymi.

Konkluzje końcowe

Strukturalno-funkcjonalna teoria socjologiczna zakłada, iż rzeczywistość społeczną można podporządkować ogólnej teorii działania, opis funkcjonowania systemu oparty został w tym przypadku na wyprowadzeniu typów idealnych. W tym też ujęciu: „»Logika działania codziennego« staje się logiką działania systemu: nauka społeczna redukuje się do nauki o systemie.” (G r a t h o f f 1989, s. 426). Pierre Bourdieu podważa założenia funkcjonalistycznej teorii społeczeństwa, według niego, jak pisze Loic W a c q u a n t — „[...] zróżnicowane społeczeństwo nie tworzy zwartej całości scalonej funkcjami systemowymi, wspólną kulturą, krzyżującymi się konfliktami czy globalnym autorytetem, ale stanowi zespół względnie autonomicznych obszarów gry, nie dających się podporządkować jednej logice społecznej, jakakolwiek by ona była — kapitalistyczna, modernistyczna czy postmodernistyczna” (2001, s. 20—21). Jednocześnie zaś Jean-François Lyotard zaprzecza pretensji fenomenologii do wyznaczania rewolucyjnych paradygmatów socjologicznych i, jak pisze, fenomenologia „nie proponuje [...] *jakiejś* określonej socjologii. Proponuje krytyczną i konstruktywną reinterpretację socjologicznych badań” (L y o t a r d 2000, s. 128). W obrębie dwóch analizowanych koncepcji odnajdujemy odmienne sposoby pojmowania społeczeństwa, które w ramach teorii funkcjonalistycznych traktowane jest jako system, w którym kluczowymi pojęciami są „rola społeczna” oraz „funkcja społeczna”, podporządkowane zaś normatywnym regulacjom obowiązującym w „partykularnym czasie” w obrębie systemu. Według zwolenników fenomenologii z kolei świat społeczny

pojmowany jest jako „życie z innymi”, proces formowania wspólnoty, co nadaje światu „kształt świata społecznego”; analizie poddany jest w tymże przypadku sposób przeżywania wskazanej rzeczywistości. Uczestnicy społeczeństwa nie są traktowani jako wykonawcy ról i funkcji społecznych, ale jako *alter ego* badacza, „obiekty [...] przeżyć świata, subiektywności charakteryzujące się [...] aktywnym życiem świadomości” (Schütz 1989, s. 13). Z kolei Witold Morawski w interesujący sposób nawiązuje do możliwości współistnienia strukturalno-funkcjonalnych teorii społeczeństwa z jakościowymi założeniami badań losów jednostkowych, wskazując, iż charakterystyka procesu zmiany instytucjonalnej stanowi pole „konfrontacji świata teorii i zasad normatywnych z jednej strony, a z drugiej świata realnych zachowań ludzi i systemów” (Morawski 2000, s. 11).

W świetle owych refleksji problematyczna okazuje się możliwość wsparcia eksploracji nad codziennością na którejs z wskazanych podstaw: fenomenologicznej czy też pozytywistycznej. Parafrazując cytowane za Thomasem sformułowanie Parsonsa, można przyjąć, że odpowiednio dla dwóch wspomnianych perspektyw występuje odmienna „definicja sytuacji” (Parsons 1972, s. 18), a istotne wydaje się wprowadzone przez teoretyków rozróżnienie na koncepcję „codzienności” oraz „świata przeżywanego”, podczas gdy pierwsza z nich — nawiązująca do charakterystyk kontekstu społecznego — stwarza możliwości zaangażowania paradygmatu pozytywistycznego, druga natomiast — wydaje się kategorią charakterystyczną dla eksploracji podporządkowanych założeniom fenomenologii (a także hermeneutyki).

Adekwatne wydaje się także stwierdzenie Jeana-François Lyotarda: „Pomiędzy prostackim subiektywizmem, oznaczającym rujną socjologii czy psychologii jako nauki, a brutalnym obiektywizmem, którego prawa ostatecznie nie dotyczą właściwego im podmiotu, jest miejsce na takie *podjęcie* eksplikacyjnych danych, które starałoby się wyrazić jedność ich ukrytego znaczenia” (2000, s. 119).

Bibliografia

- Bauman Z., 1960: *Kariera. Cztery szkice socjologiczne*. Warszawa.
- Bourdieu P., Wacquant L. J. D., 2001: *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Warszawa.
- Cyrańska E., 2001: *W poszukiwaniu istoty, czyli o możliwości otwierania horyzontu badań pedagogicznych na metodę fenomenologii*. W: *Jakościowe orientacje w badaniach pedagogicznych*. Red. D. Urbaniak-Zajac, J. Piekarski. Łódź.
- Dziągielewska M., 1996: *Kultura dnia codziennego a edukacja dorosłych*. „Edukacja Dorosłych”, nr 4.
- Goffman E., 2000: *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Warszawa.

- Grathoff R., 1989: *Codziennosc i swiat przezywany jako przedmiot fenomenologicznej teorii społecznej*. W: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*. Red. Z. Krasnodębski. Warszawa.
- Hałas E., 1999: *Odmiany czasu społecznego: komentarz do artykułu Elżbiety Tarkowskiej*. W: *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi czasów transformacji*. Red. P. Sztompka. Warszawa - Kraków.
- Husserl E., 1990: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Warszawa.
- Jakubowski J., 1998: *Racjonalność a obiektywność działań. Alfred Schütz a Talcott Parsons*. Poznań.
- Locke S., 2001: *Sociology and the Public Understanding of Science: from Rationalization to Rhetoric*. „British Journal of Sociology”, No 1.
- Liotard J.-F., 2000: *Fenomenologia*. Warszawa.
- Morawski W., 2000: *Zmiana instytucjonalna. Społeczeństwo. Gospodarka. Polityka*. Warszawa.
- Parsons T., 1972: *Szkice z teorii socjologicznej*. Warszawa.
- Parsons T., Shils E. A., Allport G. W. (i in.), 1962: *Some Fundamental Categories of the Theory of Action: A General Statement*. In: *Toward a General Theory of Action*. Eds. T. Parsons, E. A. Shils. New York—Evanstone.
- Parsons T., Shils E. A., Olds J., 1962: *Values, Motives, and Systems of Action*. In: *Toward a General Theory of Action*. Eds. T. Parsons, E. A. Shils. New York—Evanstone.
- Puślecki W., 1999: *Wspieranie elementarnych zdolności twórczych uczniów*. Kraków.
- Radziejewicz-Winnicki A., 2001: *Oblicza zmieniającej się współczesności (szkice z pedagogiki społecznej, etnografii edukacyjnej i socjologii transformacji)*. Kraków.
- Rotengruber P., 2000: *Ideologia, anarchia, etyka. Dyskurs ponowoczesny a „dialog”*. Poznań.
- Schütz A., 1989: *Fenomenologia i nauki społeczne*. W: *Fenomenologia i socjologia*. Red. Z. Krasnodębski. Warszawa.
- Schwartz H., Jacobs J., 1979: *Qualitative Sociology. A Method to the Madness*. London.
- Shepherd C. R., 1964: *Small Groups. Some Sociological Perspectives*. California.
- Słomczyński K. M., Mach B. W., 1996: *The Impact of Psychological Resources on Status Attainment in Poland 1978–1980 and 1992–1993*. „Polish Sociological Review”, No 4.
- Sulima R., 2000: *Antropologia codzienności*. Kraków.
- Szyszkowska M., 1985: *Twórcze niepokoje codzienności*. Łódź.
- Tarkowska E., 1999: *Społeczeństwo różnych rytmów: przypadek Polski na tle tendencji globalnych*. W: *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi czasów transformacji*. Red. P. Sztompka. Warszawa—Kraków.
- Tobera P., 2000: *Niepokojąca nowoczesność*. „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3.
- Tischner J., 1992: *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków.
- Wacquant L. J. D., 2001: *Wprowadzenie*. W: P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant: *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Warszawa.
- Waldenfels B., 1993: *Pogardzana doxa Husserl i trwający kryzys zachodniego rozumu*. W: *Świat przeżywany*. Red. Z. Krasnodębski. Warszawa.
- Woroniecka G., 1996: *Między rozumieniem a wyjaśnieniem (hermeneutyczna kategoria przedrozumienia w socjologii interpretatywnej)*. „Studia Socjologiczne”, nr 4.
- Ziółkowski M., 1999: *O imitacyjnej modernizacji społeczeństwa polskiego*. W: *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi czasów transformacji*. Red. P. Sztompka. Warszawa - Kraków.
- Ziółkowski M., 2000: *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego*. Poznań.
- Zimmerman D. H., Pollner M., 1989: *Świat codzienny jako zjawisko*. W: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*. Red. Z. Krasnodębski. Warszawa.